Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Edelhofdamm 60

Jahrgang XI Heft 2 Juli/September 2484 / 1940

Pañcakango

Samyutta-Nikāya Bd. IV S. 223

2. Da nun begab sich der Baumeister Pañcakanga zum Ehrwürdigen Udāyi. Dort angelangt begrüßte er den Ehrwürdigen Udāyi ehrfurchtsvoll und setzte sich seitwärts nieder.

3. Seitwärts sitzend sprach nun der Baumeister Pañcakanga zum Ehrwürdigen Udāyi so: „Wieviel Empfindungen, Herr Udāyi, hat der Erhabene gelehrt?"

„Drei Empfindungen, Baumeister, hat der Erhabene gelehrt: freudige Empfindung, leidige Empfindung und weder-leidig-noch-freudige Empfindung. Diese drei Empfindungen, Baumeister, hat der Erhabene gelehrt."

4. Auf diese Worte sprach der Baumeister Pañcakanga zum Ehrwürdigen Udāyi so: „Nicht, Herr Udāyi, hat der Erhabene drei Empfindungen gelehrt. Zwei Empfindungen (nur) hat der Erhabene gelehrt: freudige Empfindung und leidige Empfindung. Was, o Herr, die weder-leidig-noch-freudige Empfindung betrifft, die hat der Erhabene ein friedvolles, hohes Glück genannt."

5. Und zum zweiten Mal sprach der Ehrwürdige Udāyi zum Baumeister Pañcakanga so: „Nicht, Baumeister, hat der Erhabene (nur) zwei Empfindungen gelehrt; drei Empfindungen hat der Erhabene gelehrt: freudige Empfindung, leidige Empfindung und weder-leidig-noch-freudige Empfindung. Diese drei Empfindungen hat der Erhabene gelehrt." Und zum zweiten Mal sprach der Baumeister Pañcakanga zum Ehrwürdigen Udāyi so: „Nicht, Herr Udāyi, hat der Erhabene drei Empfindungen gelehrt. Zwei Empfindungen (nur) hat der Erhabene gelehrt: freudige Empfindung und leidige Empfindung. Was, o Herr, die weder-leidig-noch-freudige Empfindung betrifft, die hat der Erhabene ein friedvolles, hohes Glück genannt."

6. Und zum dritten Mal sprach der Ehrwürdige Udāyi zum Baumeister Pañcakanga so: „Nicht, Baumeister ..." Und zum dritten Mal sprach der Baumeister Pañcakanga zum Ehrwürdigen Udāyi so: „Nicht, Herr Udāyi ...". Und weder konnte der Ehrwürdige Udāyi den Baumeister Pañcakanga überzeugen, noch konnte der Baumeister Pañcakanga den Ehrwürdigen Udāyi überzeugen.

7. Und es hörte der Ehrwürdige Ananada dieses Gespräch des Ehrwürdigen Udāyi mit dem Baumeister Pañcakanga.

8. Da nun begab sich der Ehrwürdige Ananda zum Erhabenen. Dort angelangt setzte er sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend berichtete nun der Ehrwürdige Ananda dem Erhabenen das Gespräch des Ehrwürdigen Udāyi mit dem Baumeister Pañcakanga Wort für Wort.

9. „In gewisser Hinsicht, Ananda, hat der Baumeister Pañcakanga den Mönch Udāyi nicht recht gewürdigt; in gewisser Hinsicht, Ananda, hat aber auch der Mönch Udāyi den Baumeister Pañcakanga nicht recht gewürdigt. Sowohl zwei Empfindungen, Ananda, habe ich je nachdem gelehrt, als auch drei Empfindungen habe ich je nachdem gelehrt, als auch fünf Empfindungen habe ich je nachdem gelehrt, als auch sechs Empfindungen habe ich je nachdem gelehrt, als auch achtzehn Empfindungen habe ich je nachdem gelehrt, als auch sechsunddreißig Empfindungen habe ich je nachdem gelehrt, als auch hundertacht Empfindungen habe ich je nachdem gelehrt. So, Ananda, habe ich die Lehre je nachdem gezeigt.

10. „Wo ich, Ananda, so die Lehre je nachdem gezeigt habe, von denen, die einander bei recht Gesprochenem, recht Geäußertem nicht zustimmen, nicht beipflichten, es nicht gutheißen werden, von denen ist dieses zu erwarten: in Streit geraten, in Zwist geraten, in Wortstreit geraten werden sie einander mit heftiger Rede angreifen. So habe ich die Lehre je nachdem gezeigt. Wo ich, Ananda, so die Lehre je nachdem gezeigt habe, von denen, die einander bei recht Gesprochenem, recht Geäußertem zustimmen, beipflichten, es gutheißen werden, von denen ist dieses zu erwarten: einig, in Übereinstimmung, nicht streitend, in Einigkeit werden sie einander mit freundlichen Augen ansehen.

11. „Diese fünf Lustarten, Ananda, gibt es. Welche fünf? Die mit dem Auge erkennbaren Formen, die entzückenden, angenehmen, reizvollen, lieblichen, lustvollen, leidenschaftigen; die mit dem Ohr erkennbaren Töne ...; die mit der Nase erkennbaren Gerüche ...; die mit der Zunge erkennbaren Geschmäcke ...; die mit dem Körper erkennbaren Berührungen, die entzückenden, angenehmen, reizvollen, lieblichen, lustvollen, leidenschaftigen. Diese fünf Lustarten, Ananda, gibt es. Was da, Ananda in Ab-

hängigkeit von diesen fünf Lustarten an Glück und Wohl aufspringt, das wird Sinnesglück genannt.

12. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da weilt, Ananda, ein Mönch frei von Lüsten, frei von unguten Dingen im Besitz der ersten Sinnung, der mit Eindrücken und Erwägungen behafteten, der Einsamkeit-geborenen, der freudvoll-beglückenden. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

13. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da weilt, Ananda, ein Mönch nach Zuruhekommen der Eindrücke und Erwägungen im Besitz der zweiten Sinnung, der von Eindrücken und Erwägungen freien, der Selbstvertiefung-geborenen, der freudvoll-beglückenden. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

14. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch das Freiwerden von der Sucht nach Freude gleichmütig, achtsam und besonnen und empfindet körperlich das Glück, welches die Edlen nennen: gleichmütig, einsichtig, glücklich weilend. So weilt er im Besitz der dritten Sinnung. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

15. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch das Fahrenlassen von Glück, durch das Fahrenlassen von Leid, durch das Hinschwinden der früheren Befriedigungen und Bekümmernisse im Besitz der vierten Sinnung, der leidfreien, der glückfreien, der in Gleichmut und Verinnerlichung geklärten. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

16. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch völlige Überwindung der Formwahrnehmungen, durch Vernichtung der Widerstandswahrnehmungen, durch Nichtbeachtung der Vielheitswahrnehmungen in dem Gedanken: ‚Unendlich ist der Raum' im Besitz des Gebietes der Raumunendlichkeit. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

17. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter ist als dieses. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch völlige Überwindung des Gebietes der Raumunendlichkeit in dem Gedanken: ‚Unendlich ist das Bewußtsein' im Besitz des Gebietes der Bewußtseinsunendlichkeit. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

18. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch völlige Überwindung des Gebietes der Bewußtseinsunendlichkeit in dem Gedanken: ‚Nicht ist da irgend etwas' im Besitz des Gebietes der Nichtetwasheit. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

19. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch völlige Überwindung des Bereiches der Nichtetwasheit im Besitz des Bereiches von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung. Das, Ananda, ist ein Glück, das höher und lichter ist als jenes.

20. „Wenn da nun, Ananda, einer so spräche: ‚Dieses Glück, dieses Wohl empfinden die Wesen als das höchste', so stimme ich dem nicht zu. Und warum? Es gibt, Ananda, ein anderes Glück, das höher und lichter als dieses ist. Und was, Ananda, ist das für ein Glück, das höher und lichter ist als dieses? Da, Ananda, weilt ein Mönch durch völlige Überwindung des Gebietes von Weder-

Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung im Besitz des Wahrnehmung-Empfindung-Aufhörens. Das, Ananda, ist ein anderes Glück, das höher und lichter ist als jenes.

21. „Es ist nun aber möglich, Ananda, daß die Mönche anderer Orden so sprächen: ‚Das Aufhören von Wahrnehmung und Empfindung, sagt der Büßer Gotama, sei auch Glück. Wieso das, inwiefern das?' Den Mönchen anderer Orden, Ananda, die so sprächen, wäre so zu antworten: ‚Nicht, ihr Brüder, lehrt der Erhabene nur Glück, soweit es sich um Glücks*empfindung* handelt. Wo auch immer, ihr Brüder, man Glück erlangt, wobei auch immer Glück ist, das lehrt der Erhabene als Glück'."

Bemerkung

Verschiedene Arten der Empfindung (vedanā):

2: körperliche und geistige Empfindung.
3: freudige, leidige und weder-leidig-noch-freudige Empfindung.
5: körperliche Freude, körperliches Leiden, geistige Freude, geistiges Leiden, Gleichmut.
6: Sehberührung - entstandene Empfindung, Hörberührung-, Riechberührung-, Schmeckberührung-, Tastberührung- und Denkberührung-entstandene Empfindung.
18: die vorigen sechs mit den drei Arten kombiniert.
36: 6 weltliche, mit dem Hause verbundene Freuden, 6 mit Entsagen verbundene Freuden, 6 weltliche Leiden oder Kümmernisse, 6 mit Entsagen verbundene Kümmernisse, 6 weltliche Arten Gleichmut, 6 mit Entsagen verbunde Arten Gleichmut (vgl. Lehrrede „Kennzeichnung der sechs Sinnesbereiche" im vorigen Heft).
108: die vorigen sechsunddreißig als vergangene, zukünftige und gegenwärtige Empfindungen. (Samy. Nik. Bd. IV S. 231.)

Je nachdem: Dieser Ausdruck ist ein wesentliches Kennzeichen der Buddhalehre. Das Pāliwort *pariyāya*, wörtlich „herumgehend", bedeutet Anordnung, Verlauf, Art und Weise, Methode (der Unterweisung), auch „Unterweisung" selbst u. a. Die hier angewandte Instrumentalform *pariyāyena* bedeutet dementsprechend „je nach der Art und Weise", „den Umständen entsprechend" oder kurz „je nachdem". Solange es sich um begriffliche Formulierungen handelt, gibt es nichts Endgültiges und Eindeutiges. Die Wirklichkeit ist ständig im Flusse und läßt sich bald so, bald anders betrachten und lesen. Hierüber streiten ist stets ein Zeichen mangelnder Beweglichkeit des Denkens und fehlender Einsicht in die Wirklichkeit. Alle Erscheinungsformen der Wirklichkeit sind bloße Symptome und als solche vieldeutig. Eindeutig sind nur die Motive des Einzelnen, und diese sind nur ihm selber zugänglich und erkennbar, daher läßt sich über sie erst recht nicht streiten.

*

Die Lehrrede findet sich auch in der Mittleren Sammlung (Nr. 59), doch ist dort der Text am Schluß nicht korrekt. *Neumann* übersetzt: „wo eben immerhin Wohl empfunden wird, das bezeichnet da der Vollendete eben immerhin als Wohl". Das Pāliwort *upalabhati* heißt „man erlangt", nicht „man empfindet". Mit der Übersetzung Neumanns geht der eigentliche Sinn der Stelle verloren. Es soll gerade zum Ausdruck kommen, daß auch dann, wenn *keine Empfindung*, kein Gefühl mehr vorhanden ist, die Möglichkeit für Glück besteht. Das höchste Glück besteht für den Kenner der Wirklichkeit eben im Aufhören jeder Empfindung.

Das Wort **sukha** bedeutet: angenehm, leicht, bequem. Das deutsche Wort „glücklich“ oder als Substantiv „Glück“ ist etwas zu kraß und gefühlsstark; wir haben es trotzdem, Dr. Dahlke und anderen folgend, auch hier wieder verwandt.

Beschaulichkeit

Wir lesen Dīgha-Nik. III S. 287: „Welche acht gedanklichen Richtungen muß man entwickeln? Die acht Erwägungen des Großmenschen, nämlich das Denken eines Wunschlosen, nicht das Denken dessen, der viele Wünsche hat; das Denken eines Zufriedenen, nicht das Denken eines Unzufriedenen; das Denken eines zurückgezogen Lebenden, nicht das Denken eines Geselligen; das Denken eines, dessen Tatkraft rege ist, nicht das Denken eines Trägen; das Denken eines, dem Verinnerung bereit ist, nicht das Denken eines, der Verinnerung vergißt; das Denken eines Gesammelten, nicht das Denken eines Ungesammelten; das Denken eines Weisen, nicht das Denken eines Toren; das Denken eines, der sich nicht der Illusion erfreut, an der Illusion keine Freude hat, nicht das Denken eines, der sich der Illusion erfreut, an der Illusion Freude hat. Diese acht gedanklichen Richtungen muß man entwickeln.“

Der Wunschlose — wörtlich heißt es: der wenig Wünsche, praktisch genommen wenig Bedürfnisse hat; wie muß ein solcher Mann aussehen, finden wir ihn unter uns, ist dieser Mann überhaupt denkbar in unserer modernen, zivilisatorisch weit fortgeschrittenen Zeit?

Nun, wenn wir uns lediglich an äußere Umstände halten, aus der Dürftigkeit von Kleidung, Nahrung, Wohnung usw. Schlüsse ziehen wollten auf die Bedürfnislosigkeit des Herzens, dann könnte mancher arme Teufel, Bettler usw. als Muster der Wunschlosigkeit hingestellt werden. Doch Armut und Elend machen den Menschen nicht wunschlos. Man könnte eher das Gegenteil behaupten. Je weniger der Mensch den Zustand eines reichen, üppigen Lebens kennt, um so mehr hält er ihn für beneidenswert. Ja, das Verlangen nach der Fülle des Daseins wird gemeinhin durch Entbehrung gesteigert. Wir müssen also von den üblichen Armen, aus Not Bedürfnislosen, aber nicht Wunschlosen gänzlich absehen. Der Wunschlose, den wir suchen, den die Lehre im Auge hat, muß mit seinem Zustand der Armut und Bedürfnislosigkeit zufrieden sein, sich keinen andern Zustand wünschen.

Wer ist aber zufrieden? Gibt es unter uns wirklich zufriedene Leute? Ich fordere jeden auf, an seine Bekannten und an sich selber zu denken. Er wird kaum einen einzigen finden, der mit seiner Lage in jeder Hinsicht zufrieden ist. Es fehlt immer

etwas, oft sogar sehr viel. Die heftigen Wünsche der Jugend schwinden zwar in reiferen Jahren, törichte, unerfüllbare Hoffnungen weichen bei nüchternerer Lebensauffassung konkreteren Zielen. Erschien der Mangel an Befriedigung in jungen Jahren als ein unbesonnenes Vorwärtsdrängen, als Betätigung jeder Art, so legt sich mit den Jahren die Heftigkeit der Bewegung, nicht aber des Wunsches, der notwendig enttäuscht zur Verbitterung führt oder zu schmerzhaftem, weil unfreiwilligem Verzicht, zur Resignation, wie der gebräuchliche Ausdruck lautet.

Schon die ersten beiden Eigenschaften des Großmenschen mögen manchen unter uns befremden, die dritte aber, die Eigenschaft einer zurückgezogenen Lebensführung wird manchen vollends stutzig machen. Erscheint uns diese Eigenschaft überhaupt erstrebenswert? Die meisten Europäer werden sagen: „Nein". Aber alle diese Neinsager haben ihr Denken auf ein Gemeinschaftsideal eingestellt, sei es die Familie, sei es ein größerer Kreis. Hier muß der Einzelne sich dem Ganzen fügen, es gibt keinen Raum für eigenmächtiges Handeln und Denken. Das mittlere Niveau des Durchschnittsmenschen darf weder über- noch unterschritten werden. Der Großmensch hat hier keinen Platz. Daher heißt es in unseren Schriften von dem, der das Hausleben aufgibt, um beim Erhabenen Mönch zu werden, daß er zu folgender Erkenntnis kam: „Ein Gedränge ist das Leben im Hause, ein freier Raum ist die Pilgerschaft."

Wenn das entsagungsreiche Leben eines Mönchs für uns auch z. Zt. nicht in Frage kommt, so streben wir doch als Buddhisten nicht danach, die manigfachen Bande, die uns an Einzelne und an die Gesellschaft knüpfen, noch weiter zu befestigen. „Wer viel Liebes hat, der hat viel Leides," hat der Erhabene gesagt. Darum ist es unser Wunsch, diese Bande allmählich, ganz allmählich zu lösen. Nicht so, daß mittels eines Gewaltakts ein gordischer Knoten zerschnitten wird, sondern so, wie wenn einst unzerreißbare Stricke durch unausgesetzte Einwirkung von Wind und Regen nach und nach in Fäulnis übergehen und abfallen. Ebenso wollen wir an der Lösung der Bande arbeiten, die uns an die Welt knüpfen. Auch wir streben danach, die Eigenschaften des Großmenschen zu erreichen. Indem wir so streben, ist uns wenigstens ein relatives Maß an Zurückgezogenheit und Einsamkeit unerläßlich.

Nun fragen wir weiter: Welcher Mensch ist wohl fähig, zurückgezogen und einsam zu leben, derjenige, der wenig Wünsche hat, oder der viel Wünsche hat, der zufrieden ist, oder der unzufrieden ist? Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß nur der wunschlos Zufriedene für die Einsamkeit geeignet ist, nicht aber,

wer viel Wünsche hat und unzufrieden ist. Bleibt dieser allein, so drängen sich ihm die Gegenstände seines Wünschens, Hoffens und Strebens ins Bewußtsein. Eine Fülle von Menschen sind da, die er teils fördern, teils abhalten, teils so erhalten will, wie sie eben sind. Tausenderlei Geschäfte müssen zu diesem Zweck verrichtet werden. Kann er auch nur für Augenblicke die Hände in den Schoß legen und über das Dasein träumen? Nein, nein, eine Zigarette gehört in seine nervösen Finger, ein Ausruhen kennt er nicht; er kennt kein richtiges körperliches oder geistiges Ausspannen. Auch jetzt, wo er ermüdet ist, kreisen seine Gedanken unausgesetzt um sein Werk, das ihn so wichtig dünkt; er ist vorzeitig gealtert, schläft schlecht; nie kommt er aus dem weltlichen Gedränge heraus, ob es sich gedanklich, ob in objektiver Welt abspielt.

Anders der zurückgezogen Lebende. Ich verstehe darunter zunächst eine Veranlagung zu einem Denken, das nicht Allgemeingut ist noch jemals werden kann. Ein Denken, das über die Gegebenheiten hinaus den Verlauf der Dinge sieht, und dem in der voraus gefühlten Vergänglichkeit und Wertlosigkeit aller Gebilde die positiven Werte, die andere Herzen bewegen, unter den Fingern zerrinnen. Ein solcher Mensch fühlt sich wohl in der Einsamkeit. Denn die Einsamkeit ist zum Nachsinnen geeignet, nicht die Gesellschaft. Nur in der Einsamkeit sieht man sich selber und die Welt ohne Schleier, man kann zu keinem zweiten, geschweige zu vielen so rückhaltlos offen reden. Dem einsam Nachdenklichen wachsen keine neuen Wünsche, und alte nehmen ab. Die Gesellschaft ist der Platz, wo alte Wünsche gedeihen und neue Wünsche und Bedürfnisse aufkeimen. In der Einsamkeit wird man ernst, still, zufrieden. In Gesellschaft gibt man sich freudig erregt, kleidet sich gut, wünscht einen guten Eindruck zu machen, vielleicht eine Rolle zu spielen — schwer findet man hier den Weg zu sich selber, schwer gibt man hier einen Wunsch auf, schwer entbehrt man, was andere haben, schwer wird man hier zufrieden.

Als buddhistische Laien können wir die Gesellschaft in ihren verschiedenen Formen nicht ganz meiden. Wir wollen uns aber der Gefahren bewußt werden, die uns hier begegnen, damit wir uns durch erhöhte Achtsamkeit davor schützen können. Nur dem wird es gelingen, die Flut der Wünsche und Erwartungen einzudämmen, der den Schwerpunkt auf einsame, nachdenkliche Stunden legt, nicht dem, der alles von außen her erwartet. Und nur der wird seiner Wünsche Herr werden, der die Zweifelhaftigkeit aller positiven Ziele erkannt hat. „Vergänglich die Sankhāras all, wenn einer das mit Weisheit sieht, so faßt am Leiden Ekel

ihn; das ist der Weg zur Reinigung. Leidig sind die Sankhāras all, wenn einer das mit Weisheit sieht, so faßt am Leiden Ekel ihn; das ist der Weg zur Reinigung. Ohne ein Selbst die Dhammas all, wenn einer das mit Weisheit sieht, so faßt am Leiden Ekel ihn; das ist der Weg zur Reinigung" (Dhp. 277—279).

Die äußeren Umstände sind z. Zt. derart, daß wir alle uns bescheiden müssen. Doch damit ist, wie ich schon bemerkte, dem inneren Menschen nicht geholfen, solange er nicht willig verzichtet. Äußerer Zwang fördert selten den inneren Menschen, und doch wird der Achtsame auch hier manches lernen.

Wenn die äußeren Umstände zu größeren Einschränkungen und Verzichtleistungen zwingen, als der Mensch bereitwillig ertragen kann, so scheint es mir geradezu im Sinn der allmählichen Loslösung zu liegen, kleine Freuden zu betonen. Die Lust ist ein gefährliches Feuer, die Freude aber an Natur, Kunst, guter Lektüre, der Unterhaltung mit Gleichgesinnten ist wohl fähig, den strebsamen Laienbuddhisten zu fördern. Lieber mache man noch weitere Konzessionen, als daß man der Unzufriedenheit und Verbitterung einen Platz in seinem Innern gewähre.

Das Feld der Freuden, denen der Laienbuddhist sich ungestraft widmen könnte, ist hierzulande noch wenig erforscht, wo alles mit zu viel Eifer betrieben wird. Die Betätigung der freien Stunden sollte den Übergang bilden von der Arbeit zur Ruhe. Liebhaberarbeiten werden weder zum Erwerb noch zu Konkurrenzzwecken hergestellt. Man schafft nicht, um fertig zu werden, um Bewunderung hervorzurufen oder Ehre einzulegen, man schafft teils, weil das Arbeiten einem zusagt und wohltut, teils damit etwas Schönes oder Nützliches zustande komme. Man arbeitet nur, wenn man Zeit und Lust hat, und so wie es einem eben gefällt. Man arbeitet „con amore", man nimmt sich Zeit. Dabei wendet man mühelos das Denken von den Sorgen des täglichen Lebens ab, man findet zu sich selber zurück. Die Bereitschaft, die Lehre aufzunehmen oder sich mit ihr zu befassen, dürfte sich unschwer einstellen.

Um einen Begriff zu geben von der richtigen Einstellung beim Verbringen der Mußestunden, möchte ich hier einen Aufsatz in gekürzter Form wiedergeben, der in der japanischen Zeitschrift „Japan Times" erschienen ist. Er hat den Titel „F e r i e n z e i t" und ist auch lehrreich durch die Gegenüberstellung von Einst und Jetzt, von der modernen Jugend und ihrem Hasten und der gemächlichen Beschaulichkeit der älteren Generation.

... Die Japaner lieben die Natur, und die Schönheit der Szenerie einer Berglandschaft oder Meeresküste war stets ein wichtiger Umstand für den Genuß ihres Ferienaufenthaltes ... Viele Leute, die in Tokyo arbeiten,

mieten Zimmer oder Häuser am Meeresstrand während des Sommers und fahren mit der Eisenbahn zur Arbeit. Andere, die eine oder zwei Wochen am Strand verbringen möchten, treffen Vereinbarungen mit ihren Freunden oder Verwandten, die ihre Ferien dort verleben oder in der Nähe der Küste wohnen. Am Wochenende machen viele Tausende von jungen Leuten Ausflüge nach den verschiedenen Orten der Küste, um zu baden, so daß die Früh- und Nachtzüge zwischen der Hauptstadt und diesen Orten zum Überfließen vollgepackt sind ...

In früheren Zeiten waren Sommerferien eine Zeit des Friedens und der stillen Ruhe zu Hause oder in einer anderen Umgebung und Atmosphäre. Heute sind sie eine Zeit lebhafter Betätigung und Freiheit, von dem Alltagsleben gänzlich losgelöst. Die moderne Jugend findet Leben, Kraft, Freude und Ruhe in Freiheit und Selbstausdruck.

Doch diese große Beliebtheit der Meeresküste und der Berggegenden hat eine natürliche Reaktion bei einer gewissen Art von Leuten hervorgerufen. An der Küste ist immer ein Gedränge, und ein Ausflug nach einem solchen Ort und zurück mit ungeschicktem und schwerem Gepäck, nur eben um da einen Urlaub von acht bis zehn Tagen zu verbringen, ist ihnen eine rechte Last geworden. Japanische Gasthäuser an heißen Quellen sind heutzutage stets gedrängt voll und laut während des Sommers. „Diese Aufregung und die unangenehme Reise zu solch einem Sommeraufenthaltsort und zurück rauben die Freude des kurzen Urlaubs", so klagen sie. Sie haben die Jugendlichkeit noch nicht überlebt, aber sie sind alt genug, um bestimmte Lebensgewohnheiten angenommen zu haben, und sie denken, daß sie lieber zu Hause bleiben möchten. Sie sind wirklich gute und achtbare Väter, die vernünftig genug sind, um die Fahrten ihrer Kinder nach dem Meeresstrand und den Berggegenden zu dulden, aber sie wollen ihre Ferien auf ihre eigene Art verbringen.

Der japanische Durchschnittsvater mag ein Liebhaber der Natur sein und sich auf einem bestimmten kulturellen Gebiet seiner Rasse betätigen. Er mag ein Gartenkünstler sein und einen eigenartigen Geschmack für die Gartenlandschaft besitzen. Er mag eine Liebhaberei für Chrysanthemen oder andere Pflanzen und Blumen haben und großes Vergnügen daran finden, sich nach seiner Tagesarbeit im Geschäft darum zu kümmern. Oder er mag Fertigkeit besitzen im Rezitieren des Noh-Dramas, kurzer Poesien oder dgl. Wenn er abends von seiner Arbeit nach Hause kommt, ist das erste, was er tut, daß er die westliche Art der Kleidung gegen ein leichtes Sommer-Kimono eintauscht. Er fühlt sich wie ein andrer Mensch nach diesem Kleiderwechsel; denn es ist unsagbar erleichternd und erfrischend, auf diese Weise von dem Joch des eng anliegenden westlichen Anzugs befreit zu sein. Nachdem er ein wenig geruht und geraucht hat, mag er barfuß in den Garten gehen und beginnen, die durstigen Pflanzen mit Wasser zu sprengen. Er sieht gern das Wasser von Blättern, Hausmauern und der Bambustür herabtropfen, wenn er es aus dem Eimer mit einem Schöpfer auswirft. Sie sehen kühl und erfrischt aus. In Japan gibt es tatsächlich so etwas wie eine kühle Farbe. Er fährt fort, Wasser auszuwerfen, bis alles im Garten von Wasser durchtränkt ist. Darauf nimmt er ein Bad, das ein rassisches Bedürfnis ist. Das Bad erweckt in ihm das Gefühl der überwundenen Tagesarbeit. Es schafft in ihm ein Gefühl körperlicher und geistiger Reinigung von allem Schmutz und allen Sorgen, die sich während des Tages angesammelt haben. Nichts gewährt ihm größere Erquickung und Beruhigung als die Abkühlung nach dem Bade in der Luft, die in dem von Feuchtigkeit durchtränkten Garten weht. Wenn alles bereit ist, nimmt die Familie die Abendmahlzeit an der kühlsten Stelle des Zimmers ein, von wo er einen Ausblick in den Garten hat.

Die Sommerferien bedeuten für ihn diese höchst erfreuliche Betätigung am Spätnachmittag zusammen mit dem Betreiben seiner Liebhabereien. Er

züchtet mit Vorliebe Chrysanthemen und hat davon vielleicht zwanzig Töpfe, aber er hat bisher versäumt, sie umzupflanzen. Dazu braucht man viel Zeit, denn die dazu erforderliche Erde muß gründlich gereinigt und gedüngt werden. So mag er den kühleren Teil des Morgens dieser Arbeit widmen, und es könnten einige Tage vergehen, ehe sie beendet ist. Dann mag er allerlei kleine Arbeiten im Hause vornehmen, bis der Garten ganz in Ordnung ist, so wie es seinem ästhetischen Geschmack entspricht. Er hat eine Anzahl Freunde für die Rezitation des Noh-Dramas, die er zu diesem Zeitvertreib in sein Haus einladen mag. Dem Durchschnittsvater, der über eine gewisse kulturellle Bildung verfügt, sind die Sommerferien eine beglückende Zeit, eine Angelegenheit, die sich lohnt. (Japan Times Weekly, Vol. III No. 9, Juni 1939.)

Wie man sieht, kommt es weniger auf das „Was“ als auf das „Wie“ an. Die Pflege eines kleinen Gartens ist leichter als die eines großen und dürfte auch mehr Freude machen. Zur Not müssen ein paar Blumentöpfe am Fenster den Garten ersetzen. Ein kleines Talent, eine geringe Fertigkeit, sorgfältig, aber ohne Ehrgeiz und Anmaßung gepflegt oder betrieben, ist besser als ein großes Talent, eine bedeutende Fertigkeit, wenn sie mit Ehrgeiz und Eitelkeit gepaart sind. Was wir schaffen und vollbringen, soll ja nicht Ziel und Zweck, sondern Mittel sein. Ein Mittel zunächst der Entspannung von des Tages Last und Mühe, ein Mittel zum Ausgleich schablonenhafter Berufsarbeit durch freiwillige, individuelle Betätigung und schließlich ein Mittel, um uns zu veranlassen, uns von der Außenwelt und all ihren Reizen abzuwenden und den Weg zu uns selber zurückzufinden. Den größten Nutzen von diesen uns zusagenden, angenehmen Betätigungen wird aber derjenige haben, der während und nach der Arbeit die Lehre im Sinn hat und anwendet.

Auf diese Weise dürfte wohl der erste Schritt vollzogen werden, der zum Erwerb der Eigenschaften des Großmenschen dient, zum Erwerb der Wunschlosigkeit, der Zufriedenheit und der Ungeselligkeit.

L. v. M.

Warum müssen wir sterben?

I.

v. K. Fischer † 1942

„Nicht gibt es irgendein Gesetz, wonach Geborenes nicht stirbt; dem Altern hörig und dem Tod, das ist die Art des Lebenden“; so lesen wir im Suttanipāta. Und im Dhammapada: „Die andern zwar, sie wissen nicht: ‚Auch wir hier müssen sterben einst‘; doch alle die es wissen so, bei denen stillt sich jeder Streit“. Ähnliche Aussprüche finden wir noch an vielen Orten der buddhistischen Texte. Hier möchte ich nur noch eine Stelle aus dem Anguttara-Nik anführen: „Für vier Dinge gibt es keinen Bürgen, sei es ein Büßer oder Brahmane oder Gott oder Māra oder

Brahmā oder sonst irgend jemand in der Welt. Für welche vier? Daß das dem Altern Unterworfene nicht altere; daß das der Krankheit Unterworfene nicht kranke; daß das dem Sterben Unterworfene nicht sterbe; daß die Frucht all dieses üblen Wirkens, des befleckenden, zu neuem Dasein führenden, weiterhin zu Geburt, Altern, Sterben leitenden, nicht reife."

Vor kurzem sprach ich mit jemand, der sich seit Jahren mit dem Buddhismus befaßt. Er hatte gerade das Buch von Prentice Mulford über den „Unfug des Sterbens" bei sich und war sich nicht klar darüber, wie weit die sehr suggestiven Ausführungen des Verfassers richtig sind. Mulford ist meines Wissens ein Hauptvertreter des New Thought, der Neugeist-Bewegung, die auch bei uns hier viele Anhänger gefunden hat. Das ist eine idealistische Richtung, die ihren amerikanischen Ursprung darin zeigt, daß sie die Erde ihren Idealen nutzbar machen will. Seine besondere Note erhält Neugeist durch die Heranziehung von Denkmethoden, wie sie seit alter Zeit im Osten bekannt und geübt sind, insbesondere in Indien als Yoga. Soweit es die grundsätzliche Methode als solche betrifft, spielt solches Denken ja auch im Buddhismus eine Rolle. Es handelt sich dabei um ein Hinausgehen über das gewöhnliche dialektische oder begrifflich-logische Denken zu dem, was wir meist mit Meditation bezeichnen, zur Sammlung oder Konzentration des Bewußtseins auf bestimmte Vorstellungen. Wesentlich dabei ist das „Stillhalten" des Bewußtseins, eine schwierige Sache, wie jeder weiß, der es versucht.

Die eigenartige Mischung von amerikanischem Geschäftsgeist und östlichen Denkmethoden gibt dem New Thought sein besonderes Fluidum, das auf viele Menschen auch hier bei uns seine Wirkung ausübt. Es liegt in diesem „Tat-Denken" etwas stark Suggestives, wie es der Betreffende, von dem ich sprach, auch empfand. Mit anderen Idealisten hat Mulford das gemeinsam, daß er sich mit einem Schwung über gewisse Grundgesetze des Lebens hinwegsetzen möchte. Und da diese Gesetze sich nun einmal geltend machen, so hofft man, daß es später einmal gelingen werde, sie außer Kraft zu setzen. Dazu gehört in erster Linie die Tatsache, daß jeder Mensch altert und stirbt. Man glaubt allen Ernstes, es sei möglich, dahin zu kommen, daß ein Mensch nicht zu sterben braucht. Nach der Ansicht dieser Leute sind es die Fehler in der Lebensweise, vor allem falsches Denken, was die Verfallserscheinungen herbeiführt, die wir Krankheit, Altern und Sterben nennen. Sie sagen: „Man muß nur recht ‚positive', lebenfördernde, optimistische Gedanken hegen, dann wird der Mensch schließlich doch dahin gelangen, Alter, Krankheit und Tod zu

überwinden. Denn die eigentliche Wirklichkeit, der Geist, ist unsterblich."

Wir haben schon öfter festgestellt, daß jeder recht hat; so auch Mulford und seine Gesinnungsfreunde. Aber wie jeder recht hat nur soweit, wie er nicht unrecht hat, so ist es auch hier. Es ist eine Tatsache, die jeder stets an sich nachprüfen kann, daß Kummer und Gram, Zorn und Haß, aber auch heftiges Verlangen, überhaupt jede starke Erregung nicht nur auf unseren geistigen Zustand erschütternd wirkt, sondern auch auf den Körper, und damit dessen Verschlackung und Abnutzung beschleunigt. Diese Beeinflussung des Körpers durch den Geist ist nicht verwunderlich, wenn wir bedenken, daß der Lebensvorgang, der sich Ich nennt, nicht in zwei für sich bestehende Teile, Körper und Geist, zerfällt, sondern einen Gesamtvorgang darstellt, der durch und durch veränderlich ist. Er ist zwar nicht eine „Ganzheit", wie man heute gern sagt, wohl aber eine einheitliche Ergänzungsbedürftigkeit, ein Ernährungsvorgang im körperlichen wie geistigen Sinne. Man muß sich das immer wieder klarmachen, um zu einem Verständnis des Lebens, der Wirklichkeit zu kommen. Umgekehrt wirkt daher auch jede körperliche Erschütterung, Unpäßlichkeit usw. auf den Geist, auf das Denken ein, und es bedarf einer Anstrengung des Bewußtseins, um sich nicht von solchen Einflüssen hinreißen zu lassen, etwa „melancholisch" zu werden. Auch darin hat New Thought recht, daß es in der Gewalt des Denkens, des Bewußtseins steht, ob es sich den von außen, mit Einschluß des Körpers, kommenden Einflüssen einfach ohne Widerstand hingibt oder sich dagegen stemmt und damit rückläufig einen günstigen Einfluß auch auf die körperlichen Zustände ausübt. Das alles sind Dinge, die jeder an sich selber immer wieder erleben und nachprüfen kann.

Wie es aber oft geht, so auch hier. Man übersieht in der Sucht nach Vereinheitlichung die Unterschiede und schert alles über einen Kamm. Wie ein Kind sich in seinem naiven Selbstbewußtsein in der Phantasie über die „Tatsachen" der eigenen Person und der äußeren Welt hinwegzusetzen sucht, indem es sich im Spiel zum Königssohn oder zum Räuber macht, sich gedanklich ein Schloß herbeizaubert usw., so versucht der Mensch, der die Macht des Gedankens, des Bewußtseins bis zu einem gewissen Grade erprobt hat, in seiner Maßlosigkeit, daraus eine All-Macht herzuleiten. Das Denken soll nicht nur einen Einfluß auf die stoffliche Welt des eigenen Körpers und unter Umständen auch auf die äußere Welt ausüben, ein Einfluß, dessen Grenzen gar nicht so leicht zu erkennen sind, da es hier auf die Fähigkeiten des Einzelnen ankommt, die nicht schlechthin festgelegt

sind, sondern entwickelt werden können und müssen, meist aber nur sehr gering entwickelt sind — ich sage: das Denken soll nicht nur Einfluß haben auf die stoffliche Seite der Wirklichkeit, sondern es soll damit auch nach Belieben verfahren können. Dahin geht der Wunsch dieser Menschen.

Um solche u. U. sehr schwerwiegenden Fehler zu vermeiden, muß man die Gesetze der Wirklichkeit kennen. Und um sie zu kennen, dazu gehört Nüchternheit und die Bereitschaft, sich von einem Kenner der Wirklichkeit belehren zu lassen. Man muß, mit anderen Worten, seinen Ich-Dünkel fallen lassen.

Der Geist ist nicht selbstherrlich, weil er wie alles im Weltgeschehen von Vorbedingungen abhängig ist. Es ist ein grundlegender Irrtum der Idealisten aller Färbung, daß sie den Geist zur Wirklichkeit „an sich" machen wollen und damit zu einem Etwas, das nicht wie die stoffliche Welt der Vergänglichkeit unterworfen ist. Die Vertreter des New Thought gehen noch weiter. Sie wollen die angenommene „Unsterblichkeit" des Geistes schließlich auch dem Stoff einprägen und aufzwingen.

In Wirklichkeit liegt die Sache eher umgekehrt; zwar prägt der massive Stoff nicht seine Gesetze dem Geist schlechthin ein, wohl aber unterliegen beide Seiten des Weltgeschehens, die geistige wie die stoffliche, dem Grundgesetz der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit.

Man könnte nun vielleicht fragen: „Ist die Tatsache der Veränderlichkeit wirklich so unumstößlich, auch bei dem, was wir Stoff oder Materie nennen? Wie kommt es überhaupt, daß der Stoff oder die Materie veränderlich ist?"

Diese Frage ist gar nicht so absurd, wie es auf den ersten Blick scheint. Viele Philosophen, so auch K a n t , behaupten, daß die Veränderlichkeit nur den stofflichen E r s c h e i n u n g e n , den Akzidentien, innewohne, der Grund des Stofflichen, die Substanz, aber unveränderlich sei. Aber auch die Tatsache, daß es eine Wissenschaft, insbesondere eine Naturwissenschaft gibt, berechtigt zu dieser Frage. Die Wissenschaft beschäftigt sich im wesentlichen mit dem Teil des Weltgeschehens, den wir Stoff oder Materie nennen. Es ist nicht in erster Linie der Sinn der Wissenschaft, sogenannte praktische Ergebnise zu fördern, d. h. solche Ergebnisse, die für das praktische Leben nutzbar gemacht werden können, je nachdem zum Heil oder zum Unheil der Menschen und anderer Wesen, sondern die Wissenschaft ist in erster Linie aus dem Streben nach Wahrheit entstanden, aus dem Verlangen, wie es in Goethes Faust heißt, „zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält". Seit der Zeit ihres Bestehens hier im Westen ist die Wissenschaft mannigfach verschlungene Wege ge-

gangen, sie ist unter großen Mühen und Opfern immer tiefer in das Dunkel eingedrungen, das der Stoff, die Materie ihr entgegenstellt. Die letzten Jahrzehnte speziell der physikalischen Forschungen waren äußerst ergebnisreich und dramatisch. Man ist über die früher als unübersteigbar betrachtete Grenze des sog. Atoms weit hinausgelangt und in das Innere dieser bis dahin als „unteilbar" angesehenen Bausteine des Stoffes eingedrungen. Das Ergebnis ist schließlich sehr ähnlich dem, was der große Kenner der Wirklichkeit, der Buddha, an der sogenannten Persönlichkeit erkannte: „Leer ist das vom Selbst und vom Selbstigen". Ein wahrer Kern als endgültiger Bestand der Materie ist nicht zu finden, sondern alles geht auch im Bereich des Stofflichen restlos auf in Bewegung und damit in Veränderung und Vergänglichkeit. Bewegung ist das Einzige, was man sicher feststellen kann, alles übrige ist ein Umhertappen, Versuche, Unfaßbares zu fassen.

Wer bewegt da nun? Und was wird bewegt? Die Frage paßt nicht. Da ist kein Wer oder Was zu finden, kein Subjekt oder Objekt, sondern es findet Bewegung statt und weiter nichts. Es ist tatsächlich ein erschütterndes Ergebnis, gerade so erschütternd wie die Erkenntnis, die der Buddha uns vermittelt. Es findet Bewegung statt, das ist alles. Diese Bewegung verdichtet sich für unsere gewöhnliche Sinneswahrnehmung zu dem, was wir Stoff nennen; aber da ist nichts zu finden, was als Kern, als „Substrat" oder „Substanz" darin oder dahinter steckte, so wenig wie in der Persönlichkeit eine Substanz als „ewige Seele" steckt. Bewegung ist alles, und wer da sagt: „Wo Bewegung ist, da muß doch einer sein, der bewegt, und etwas, das bewegt wird", der hat die Wirklichkeit noch nicht verstanden.

Warum aber findet Bewegung statt? Und wie kommt es, daß die Bewegung sich für unsere Sinne zu stofflichen Gegenständen oder zu gegenständlichem Stoff verdichtet? Mit dieser Frage sind wir ans Ende der Fragemöglichkeit gelangt. Sie hat so wenig Sinn wie die Frage: „Warum ist überhaupt ein Weltgeschehen da?" Oder etwas genauer ausgedrückt: „Warum ist nicht nichts da?" Mit dem Vorhandensein des Weltgeschehens einschließlich der eigenen sogenannten Persönlichkeit müssen wir uns abfinden. Wir können nur so fragen: „Sind wir als einzelne Persönlichkeit notwendig da, müssen wir da sein?" Auf diese Frage lautet die Antwort, die uns der Buddha als Kenner der Wirklichkeit gibt: „Nein, wir müssen nicht da sein. Daß wir da sind, ist das Ergebnis des Nichtwissens von der restlosen Vergänglichkeit unserer selbst und des übrigen Weltgeschehens."

Auch auf die Frage: „Warum verdichtet sich die ‚substanz-

lose Bewegung', wenn man so sagen darf, für unsere Sinneswahrnehmungen zu massiven, stofflich-materiellen Gegenständen?" läßt sich keine andere Antwort geben als: „Es ist eben so das Wesen, das Charakteristische der Bewegung, daß sie sich unter entsprechenden Umständen verdichtet und als massiver Gegenstand e r s c h e i n t". Ganz ähnlich wie sich in meinem Bewußtsein das ununterbrochene Spiel der Greifvorgänge, also der Bewegung, zu einer s c h e i n b a r e n Persönlichkeit verdichtet, die sich dann Ich nennt und als unvergänglich betrachtet. Für beide Vorgänge können wir ais Vergleich einen Kreisel nehmen, der mit farbigen Punkten versehen ist. Wird der Kreisel in Drehung versetzt, dann fließen die Punkte infolge der Bewegung zu Kreisen zusammen, sie e r s c h e i n e n dem Auge als Kreise. Daß wir die rasende Bewegung, die den stofflichen Gegenstand für unsere Sinneswahrnehmung erst zu einem solchen macht, für gewöhnlich nicht wahrnehmen, das liegt an der Grobheit unserer Sinneswerkzeuge. So wie es auch an der Grobheit unseres Bewußtseins liegt, wenn wir die rastlose Bewegung für gewöhnlich nicht wahrnehmen, in der unsere ganze Persönlichkeit mit Einschluß des Ichbegriffes in Wirklichkeit aufgeht. Es bedarf eben bei der Erforschung der stofflichen Gegenstände besonderer Vorrichtungen, geübter und scharfer Beobachtung und ebensolchen Denkens, um die Täuschung zu durchschauen, und bei der eigenen Persönlichkeit bedarf es ebenfalls besonderer Vorkehrungen, nämlich einer bestimmten Lebensführung, scharfer Beobachtung und ebensolchen Nachdenkens, um hinter die Täuschung des Ich-Wahns zu kommen.

Fragt man nun: „Woher weißt du, daß die Bewegung sich zu massiven Gegenständen verdichtet?", so sage ich: Ob das wirklich so ist, weiß ich nicht; ich wende diesen Ausdruck jetzt nur an, weil er mir den Vorgang einigermaßen verständlich zu machen scheint. Es ist eine Art symbolischer Ausdrucksweise für einen Vorgang, den man im Grunde nicht erklären kann, sondern hinnehmen muß, weil er er selber ist und weiter nichts. Wenn ich sage: „Ich sehe die rote Farbe der Mohnblume", so ist das auch nur eine Art symbolischer Ausdrucksweise für ein bestimmtes Erlebnis, das mir ganz allein zugänglich ist. Es gibt zwar noch andere Wesen, andere Menschen, die sehr ähnliche Erlebnisse haben können, aber auch für jedes oder jeden von ihnen ist dieses Erlebnis im Grunde einzigartig und läßt sich durch Beschreibung nur andeuten. Es ist es selber und weiter nichts. Warum ich überhaupt sehe, oder genauer: warum der Sehvorgang überhaupt vor sich geht, das kann ich nicht sagen; ich kann nur, nachdem ich vom Buddha belehrt bin, sagen, welche Bedingungen ihm zu-

grunde liegen, wenn er vor sich geht, nämlich: vermittelst des Auges und der Formen springt Sehbewußtsein auf mit den entsprechenden Folgen dieser Seh-Berührung, die im wesentlichen meiner Entscheidung unterliegen. Denn es hängt von mir ab, ob die Sehberührung eine Regung des Lebensdurstes hervorruft und zum Ergreifen führt oder nicht, und ob sich damit das Leiden des Lebens verlängert oder nicht.

Ich wiederhole noch einmal: Bewegung ist Veränderlichkeit selber, und damit ist sie auch zugleich „Niveauverschiebung", wenn ich so sagen soll. Das bedeutet ein ständiges Auf und Ab im räumlichen Sinne und ein ständiges Weiter im zeitlichen Sinne, so wie es z. B. eine Flamme zeigt, aber auch jede andre sinnfällige Bewegung, etwa ein Pendel. Die Stärke der Verdichtung der Bewegung zu dem, was wir Stoff nennen, schwankt. Je stärker die Verdichtung ist, je massiver oder stofflicher die Bewegung wird, um so mehr verbirgt sie sich unserer Wahrnehmung, und um so mehr kommt das zum Vorschein, was wir Trägheit oder Beharrungsvermögen nennen, und was seinen Ausdruck auch in der Fall-Bereitschaft der massiven Gegenstände findet. Mit anderen Worten: die sogenannte Materie, der Stoff, wie er unseren Sinnen gewöhnlich gegenübertritt, ist den Fallgesetzen unterworfen, während die eigen-sinnige Bewegung in der Tiefe sich unserer Wahrnehmung für gewöhnlich entzieht, ja unmittelbar auch niemals wahrnehmbar werden kann, weil sie nur sich selber zugänglich ist, so wie das einzelne Lebewesen auch nur sich selber zugänglich ist. Jedoch kann man, wie die wissenschaftliche Forschung zeigt, dieser „schöpferischen Bewegung" näherkommen, ohne sie freilich je unmittelbar zu fassen, wobei sie sich dann als das äußert, was man heute als Elektronen, Protonen, Neutronen und neuerdings auch als Positronen oder sonstwie bezeichnet, Namen für im Grunde rätselhafte Bewegungen.

Nun besteht unsere eigene Persönlichkeit ebenfalls aus massivem Stoff in den verschiedensten Verdichtungsgraden. Sie besteht zwar nicht nur, aber auch daraus. Denn sie besteht auch aus verschiedenen geistigen Schichten. Diese geistigen Schichten finden wir in den vier letzten Greifegruppen: Empfindung, Wahrnehmung, Begriffsbildungen und Bewußtsein; das Stoffliche in der ersten Greifegruppe: Form (geformter Körper). Diese besteht aus „den vier Grundstoffen und dem von ihnen abhängigen Formhaften". Die vier Grundstoffe sind eben das, was wir heute als Stoff oder Materie bezeichnen. Und dieser steht in seiner Fall-Bereitschaft ständig im Kampf mit dem selbsttätigen Hebe-Vermögen des Geistes, das in dem Drang, sich zu betätigen, zur Hebe-Sucht wird, was wir in buddhistischer Ausdrucksweise mit

Lebensdurst bezeichnen. Der Lebensvorgang, die eigene Persönlichkeit, ist also selber ein dauernder Kampfplatz zweier widerstrebenden Kräfte. Das eine ist die „wirkliche" Kraft, das eigentliche Lebensvermögen, die Hebe-Kraft oder der Lebensdurst, der sich auf der Unterlage der zur Form geballten Persönlichkeit immer wieder bilden will; das andere ist die „rück-wirkliche" Kraft der Fall-Bereitschaft, die sich passiv als Schwergewicht sozusagen an die Hebe-Sucht hängt. Das Gleichgewicht verschiebt sich dauernd, jedoch zu Zeiten hat die Hebefähigkeit und Hebe-Sucht des Geistes das Übergewicht, zu anderen Zeiten die Fall-Sucht des stofflichen Körpers. Das erste ist in der Jugend und in den ersten Jahrzehnten des Lebens überhaupt der Fall, das zweite in der späteren Lebenszeit.

Man könnte nun fragen: „Warum bleibt es nicht immer so? Warum wird man nach dem Alter nicht wieder jung, wenn es sich doch nur um eine dauernde Gleichgewichtsverschiebung handelt, die einmal in der einen, das andere Mal in der andern Richtung sich vollzieht?" Darauf antworte ich: „Es bleibt tasächlich immer so; auf das Alter folgt eine neue Jugend, so lange die Hebe-Sucht des Lebens, der Lebensdurst wirkt. Nur ist mit dieser „Niveauverschiebung" innerhalb des Lebensprozesses das verbunden, was Dr. Dahlke als „Schichtwechsel" bezeichnete, der Tod als Durchgang zu neuer Jugend. Warum das so ist? Es ist nun einmal das Gesetz des Stofflichen so, daß eine Rückumwandlung zu einer weniger massiven Verdichtung innerhalb des lebendigen Organismus nur in gewissen Grenzen möglich ist, die der einzelne Mensch sich selber erleben muß. Ist diese Grenze überschritten, dann gibt es keine Auflockerung mehr, das Gefälle wird immer dichter, die Verhärtung nimmt ihren Fortgang, und eines Tages ist der vom Geist, dem Lebensdurst, dem Bewußtsein „ergriffene" und zur Körperform zusammengeballte Stoff nicht mehr elastisch genug, auf die lebendigen Regungen des Lebensdurstes einzugehen. Das Massive hat für dieses Dasein endgültig die Oberhand. Da aber die Regungen des Lebensdurstes damit keineswegs aufhören, sondern sich unter allen Umständen geltend machen, so bleibt nichts anderes übrig, als anderes, elastisches Material zu ergreifen. Der Tod wird zur Wiedergeburt.

II.

Aus diesen beiden einander widerstrebenden Kräften ergeben sich alle Notwendigkeiten des Lebens. Zunächst die Ernährung. „Alle Wesen bestehen durch Ernährung", lehrt der Buddha. Was bedeutet Ernährung? Sie zeigt, daß ein Lebewesen nicht für sich allein und von sich allein leben kann, sondern nur auf Kosten der

Außenwelt, und zwar sowohl in stofflich-körperlicher wie in geistiger Hinsicht. Das bedeutet aber weiter, daß ein jedes Lebewesen mit anderen in Wettbewerb treten muß, woraus sich dann das ergibt, was wir den Kampf ums Dasein nennen. Wobei freilich ganz bedeutende Unterschiede in der Art und Weise bestehen können, wie dieser Kampf geführt wird. Die größere oder geringere Grobheit, mit der sich dieser Kampf abspielt, hängt davon ab, welche Ansprüche ein Lebewesen stellt, und das wiederum hängt davon ab, wie weit ein Lebewesen die Wirklichkeit erkannt und gelernt hat, sich ihr, vor allem gedanklich, zu fügen.

Ernährung weist auf die Ergänzungsbedürftigkeit des einzelnen Lebensvorganges hin und damit auf einen Mangel, der allem Leben innewohnt, und den man nicht ausmerzen kann, ohne das Leben (als Einzelwesen) selbst zum Schwinden zu bringen. Ein Leben ohne Ernährung und somit ohne Veränderlichkeit ist ein Unding.

Der eigentliche Vorgang der Ernährung im gewöhnlichen Sinne, d. h. der stofflichen Ernährung ist der Erkenntnis ein für allemal entzogen. Was man wahrnehmen und erforschen kann, sind nur gewisse vorbereitende Phasen und gewisse Folgeerscheinungen der eigentlichen Ernährung. Die Aufnahme der stofflichen Nahrung, bis zu einem gewissen Stadium ihr Weg im Körper, gewisse Umwandlungsvorgänge und die Bildung von Abbau- oder Ausscheidungsprodukten lassen sich mit den Sinnen verfolgen, weiter nichts. Die eigentliche Ernährung zeigt sich nur im Ergebnis: ein Zunehmen des Körpers an Gewicht oder eine Aufwertung der Körperkräfte oder beides zusammen.

Unmittelbar und vollständig wird der Vorgang der Ernährung nur als geistige Ernährung im Bewußtsein zugänglich, aber auch nur dann, wenn das Bewußtsein durch Übung genügend beweglich geworden ist, sich selber zu durchschauen. Denn das ist die letzte Möglichkeit, die im Lebensprozeß ruht und entwickelt werden kann: die Fähigkeit, sich selber zu durchschauen. Während der Selbstdurchschauung, soweit es sich um den stofflichen Teil, den Körper, handelt, durch die Eigengesetzlichkeit des Stoffes ziemlich enge Grenzen gezogen sind, ist das eigentliche Lebensvermögen, die „Hebe-Sucht" oder der Lebensdurst in seiner feinsten Schicht, dem Wissen von sich selber, dem Bewußtsein, sich grundsätzlich völlig zugänglich. Es kommt nur darauf an, ob ein Mensch an sich diese Fähigkeit entwickelt oder nicht.

Man kann den Vorgang der Ernährung mit anderen Worten auch bezeichnen als den Übergang von Objekt zu Subjekt und von Subjekt zu Objekt. Esse ich einen Apfel, so wird das, was bisher Objekt war, zum Subjekt. Stoße ich die Abfallprodukte

wieder ab, so wird das, was vorher Subjekt war, Objekt. Dasselbe sehen wir bei jedem grob- oder feinstofflichen Ernährungsakt, so auch bei der Ein- und Ausatmung. All diese Formen der Ernährung sind mir jedoch in der Hauptsache nur in ihren Anfang- und Endstadien bewußt zugänglich, soweit sie, wie Dr. Dahlke sagte, räumliche Ernäherung darstellen. Das Wesentliche, der eigentliche Ernährungsvorgang, bleibt „unbewußt". Auch Empfindungen, Wahrnehmungen und Begriffsbildungen mit ihren mehr oder weniger heftigen Willensanstößen oder Impulsen sind dem Bewußtsein nur zugänglich, soweit sie als solche auftauchen. Ihr Ursprung liegt ebenfalls im sogen. Unbewußten; und ebenso entzieht sich unserer Kenntnis der Weg, auf dem sie sich der sog. Persönlichkeit einprägen, sich hier „niederschlagen". Wir wissen nur, daß wir in der und der Weise auf die Reize der Außenwelt zu „reagieren" pflegen, und daß die Neigung dazu sehr tief sitzt und sich immer wieder zu erneuern sucht. Immerhin ist es möglich, dem Ursprung dieser Regungen durch Übung in der Selbstbeobachtung allmählich näherzukommen, d. h. diese Regungen schon bei der Entstehung ins volle Bewußtsein zu ziehen und sie dadurch sozusagen zu „entgiften", auf diese Weise gleichzeitig die Neigungen zu vermindern, ja überhaupt aufzulösen. In dieser Richtung läuft im Grunde jeder Erziehung, die ja wesentlich, vor allem für die späteren Lebensjahrzehnte, Selbsterziehung ist. Insbesondere ist damit die Aufgabe gekennzeichnet, die der Anhänger des Buddha durchführen muß.

Um diese Aufgabe aber richtig zu verstehen, nicht nur mehr oder weniger gefühlsmäßig anzuerkennen oder an sie zu „glauben", dazu gehört ein unmittelbares Durchschauen des Ernährungsvorganges. Diese Unmittelbarkeit bietet eben das Bewußtsein als fünfte Greifegruppe, als das Wissen von sich, dem Wissen, selber. Das erfordert Geschmeidigkeit des Denkens, die man durch Übung erwerben muß, so wie auch Geschmeidigkeit der Finger zum Klavierspiel nur durch Übung zu erlangen ist. In solcher Übung lernt das Bewußtsein als Wissen von sich, dem Wissen, selber sich restlos durchschauen als Vorgang, als Bewegung und weiter nichts. Dabei tritt scheinbar ein Ich als Subjekt einem Ich als Objekt gegenüber, beide „Iche" tauschen aber ständig ihre Rollen, d. h. es ist gar kein Subjekt als solches und kein Objekt als solches da, sondern der Vorgang der Selbstdurchschauung erlebt sich unter einer scheinbaren Teilung in Subjekt und Objekt, und zwar solange, wie das begriffliche, logische Denken dabei mitwirkt. Kommt dieses zur Ruhe, was durch Übung ebenfalls möglich ist, und sei es auch nur für wenige Sekunden, so erlebt sich das Wissen von sich selber als restlosen Vorgang und weiter nichts,

als Bewegung in sich selber, die den Zeitbegriff in sich enthält, in sich mit einschließt.

Das Bewußtsein als die feinste und durchsichtigste Schicht des ganzen Lebensvorganges ist zugleich das Musterbild des gesamten Lebensprozesses, und mit dem dargestellten Erlebnis des Bewußtseins löst sich daher das Rätsel der „Persönlichkeit" tatsächlich, indem sich die Persönlichkeit auflöst zu einem ununterbrochenen Spiel des Entstehens und Vergehens. Daß die Persönlichkeit für gewöhnlich nichts davon weiß, hat seinen Grund in dem Mangel an richtiger Sammlung des Bewußtseins. Diese ist nur möglich, wenn der heftige Lebensdrang wenigstens vorübergehend zur Ruhe kommt. Ist er in Tätigkeit, dann befindet sich die Persönlichkeit in der Lage eines Gewässers, das ständig aufgewühlt wird, und dessen Grund deshalb nicht zu erkennen ist.

Ernährung ist gleichbedeutend mit Verschlackung. Jede stoffliche Nahrung hinterläßt Reste im Organismus, auch wenn die Ausscheidung der Abfallprodukte noch so gut und gründlich vor sich geht. Die Verschlackung durch die zurückbleibenden Reste, die für den Organismus Fremdkörper und gleichbedeutend mit Gift sind, ist naturgemäß um so stärker, je schlechter die Ausscheidungsorgane arbeiten: Darm, Niere, Lunge und Haut. Theoretisch ist es zwar denkbar, daß der sog. Stoffwechsel ohne Zurücklassung von Schlacken vor sich gehen könnte, praktisch ist es jedoch nicht so. Warum? Das ist ein Rätsel für die Biologen und Physiologen. Mir scheint, daß sich hier die Fall-Sucht des Stoffes geltend macht, das Streben, „anzukristallisieren". Masse zieht Masse an. Dagegen kommt die lebendige Hebe-Sucht, der Lebensdrang, nicht gänzlich an, obwohl die Hebe-Sucht zu einem beträchtlichen Grade der Fall-Sucht des Stoffes entgegenarbeitet und sie aufhebt. Für diese „Diktatur" des Lebensdurstes rächt sich der Stoff sozusagen mit allmählicher Verschlackung, d. h. Vergiftung des Organismus. Wäre der Lebensvorgang „reiner Geist", ohne einer irgendwie gearteten stofflichen Unterlage zu bedürfen, dann wäre nicht einzusehen, warum er nicht ohne Geburt, Altern, Krankheit und Sterben bestehen sollte. Aber derartiges gibt es nicht in Wirklichkeit. Leben ist unter allen Umständen Ernährung. Die stoffliche Unterlage mag u. U. außerordentlich fein und durchlässig werden, so daß sie für unsere Sinnesorgane praktisch als „Stoff-frei" erscheint, „es bleibt ein Erdenrest, zu tragen peinlich", und mag er noch so „himmlisch" sein.

Die buddhistischen Texte sagen, daß es Lebewesen feinerer Art gebe, als wir sie kennen, sog. Himmelswesen oder Götter. Unter ihnen befinden sich z. B. solche, die als „selbstleuchtend"

bezeichnet werden. Sie bestehen also anscheinend im wesentlichen aus Licht. Für das gewöhnliche, ungeschulte Denken, das nur die offen vor unseren fünf Sinnen liegenden Dinge anerkennt, ist das Phantasterei. Gerade in diesen Tagen habe ich bei einem sehr ernst zu nehmenden Forscher Hinweise gefunden, die man als eine gewisse Bestätigung der buddhistischen Vorstellungen ansehen kann. Der bekannte Arzt und Bahnbrecher auf dem Gebiet der Ernährungsforschung und anderer natürlicher Lebens- und Heilfaktoren Dr. Bircher-Benner hat seinen Werdegang als Arzt in einem Buche geschildert, das den Titel trägt: „Vom Werden des neuen Arztes". B. hat sich eine sehr vielseitige Durchbildung erworben, wie das ja bei einem so genial veranlagten Forscher nicht anders sein kann. Sein Erkenntnisdrang hat sich u. a. auch auf die moderne Physik und Chemie erstreckt, und er ist bei seinen Forschungen zu sehr eigenartigen Ergebnissen gekommen. Speziell hat ihn auch die neue Atomphysik und die damit verbundene Erforschung der Licht- und elektrodynamischen Vorgänge beschäftigt. Zusammenfassend sagt er darüber folgendes:

Lange habe ich über dieses Geschehen nachgedacht. Ich gelangte zu einem Ergebnis, das so neu und so einfach ist, daß ich all meinen Bekennermut aufbieten muß, um es zu sagen. Es lautet:

Alle diese organischen Stoffe und Gebilde, die Eiweißstoffe, Kohlenhydrate, Fettstoffe, Kolloide usw., die unser Ingenieur (er spricht vorher in Anlehnung an einen anderen Forscher von „dem metaphysischen Ingenieur" oder Schöpfungsgenius als dem Organisator des Weltgeschehens d. V.) aus dem erwähnten Material (der im Erdboden und in der Luft enthaltenen chemischen Elemente) aufbaut, um daraus lebende Pflanzen mit Früchten und Samen zu machen, sind kunstvoll und zweckmäßig zusammengesetzte Geflechte aus Lichtquanten, ausgewählt mittelst der Elektronenwolken der verwendeten Elemente, sind Sonnenlichtakkumulatoren, organisiert für den Dienst am Leben. Gewiß sind die chemischen Konstitutionsformeln und die Molekulargewichte dieser Stoffe von hohem Werte, ihren Vollwert werden sie indessen erst dann gewinnen, wenn mit ihrer Hilfe ein Einblick in ihr Lichtquantengewebe möglich wird.

Die Lebewesen sind von diesem Standpunkt aus Lichtgebilde, und da unsere Nahrung aus den Organen der Lebewesen besteht, sind auch unsere Nahrungsmittel Lichtgebilde. Die nährende Energie aber besteht nicht aus Wärmeeinheiten, aus Kalorien, sondern aus Kompositionen von Lichtquanten. Licht ist der Triebstoff des Lebens, selbst auch für die Tierwelt und den Menschen, die ihn indirekt von der Pflanzenwelt beziehen.

Das Wort des großen Physikochemikers Wilhelm Ostwald: „Wir essen in den Pflanzen Sonnenenergie", trifft die Wahrheit.

Wenn das Ergebnis meines Nachdenkens richtig ist, so müssen die in der Nahrung gefangenen Lichtquanten beim Verbrauch in den tierischen Geweben frei werden und sogar als Lichtstrahlung wieder sichtbar werden. Diesen Nachweis hat Dr. Georg Crile in Cleveland, Ohio, erbracht, nachdem vorher schon Gurwitsch, ein russischer Forscher, an der lebenden Substanz Lichtstrahlung entdeckt hatte. Crile konnte zeigen, „daß das tierische Protoplasma Lichtstrahlen von verschiedener Wellenlänge emittiert, einige ebenso kurz, daher ebenso machtvoll wie solche von der Sonne emittierten." —

„Dasselbe Gesetz muß für lebendige Organismen gelten, d. h. es muß die aufgespeicherte Sonnenstrahlung aus ihrer Gefangenschaft in den Atomen frei werden. Die dabei emittierte Strahlung liefert die Energie, welche lebende Wesen organisiert und betreibt.“ — „Die Sonne ‚scheint‘ im Protoplasma von Tieren und Pflanzen.“ — „Nach Dr. Criles Ansicht ... zeigen die von ihm und einer Assistentengruppe ausgeführten Experimente, daß die Energie des tierischen Organismus durch Wiederausstrahlung von Sonnenenergie, die mit der Pflanzenkost zugeführt wurde, geliefert wird.“ (S. 64/65.)

(Schluß folgt.)

Briefkasten

Herr W. St. im Felde. Bei einer Aussprache mit meinem Kameraden H. entstand folgende Frage: Ist es von unbedingter Wichtigkeit, um das Ziel zu erreichen, daß man von Karma (Ursache und Wirkung, siehe Theosophie) und Wiedergeburt Kenntnis hat? Werden wir ohne Kenntnis von Karma und Wiedergeburt Nirvāna erreichen können?

Antwort: Auf Ihre Frage möchte ich die Gegenfrage stellen: Muß man, wenn man Honig ißt, unbedingt die Süßigkeit schmecken? Kann man ohne den Geschmack des Süßen Honig essen?

Das buddhistische Ziel des Nibbāna (Nirvāna) ist das Aufhören des Lebensdurstes. Mit der Erreichung des Zieles ist, wie die buddhistischen Texte sagen, stets das Wissen von der Erreichung des Zieles verbunden („Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein“). Das kann nicht anders sein, weil die ganze buddhistische Entwicklung eine fortschreitende Verbewußtung des Lebensvorganges darstellt. Das Aufhören des Lebensdurstes samt dem Wissen von diesem Aufhören erleben, das ist gleichbedeutend mit der Durchschauung des Lebensvorganges „Ich“ als das restlose Wirken der fünf Greifegruppen, und zwar in jedem Augenblick, wo das Bewußtsein sich auf ihn (den Lebensvorgang) richtet. In jedem solchen Augenblick „durchleuchtet“ sich die sogenannte Persönlichkeit als einen selbsttätigen Wachstums- und Ernährungsvorgang ohne einen beständigen Kern, wobei jeder Augenblick auf einen früheren Augenblick als Ursache zurückweist, der seinerseits wiederum einen früheren Augenblick als Ursache verlangt usw. in einer Reihe von Lebensmomenten, die auch mit dem Beginn der jetzigen Daseinsform nicht abreißt, die vielmehr niemals nicht dagewesen sein kann. Denn jedes Abbrechen der Reihe in die Vergangenheit zurück ist ein gewaltsamer, willkürlicher Akt des Denkens. Mit der Durchschauung des Lebensvorganges „Ich“ als restloses Wirken ohne beständigen, unveränderlichen Kern wird in jedem Augenblick die Anfangslosigkeit des Wirkens zur gedanklichen und widerspruchsfreien Notwendigkeit. Nicht als Theorie, als das eine von zwei begrifflich-logischen Extremen: das Leben ist ohne Anfang — das Leben hat einen Anfang, sondern als das begrifflich formulierte, in die Vergangenheit zurückprojizierte Erlebnis jedes gegenwärtigen Augenblicks. Ebenso wie ein vor einer Lampe befindlicher Gegenstand notwendig einen Schatten wirft, so wirft die sog. Persönlichkeit, wenn das bis zu einem gewissen Grade entwickelte Bewußtsein sie als restloses Wirken durchleuchtet, den „Schatten“ (wenn ich so sagen darf) der Anfangslosigkeit oder des „es hat niemals nicht gewirkt“. Das aber ist eben das Wissen vom Kamma (Karma) und von der Wiedergeburt.

Bei dem Begriff Kamma oder Karma kommt es für uns hier nicht darauf an, was Theosophie und andere Lehren darunter verstehen, sondern nur darauf, was im buddhistischen Sinne damit gemeint ist, nämlich das Wirken in Gedanken, Worten und Taten, das sich in jedem Augenblick der

Gegenwart vollzieht (wenn auch nicht vollziehen muß) und sich immer wieder niederschlägt als die auch nach außen hin erscheinende „Persönlichkeit“, wobei also diese „Persönlichkeit“ das Ergebnis oder die Frucht früheren Wirkens ist. Was die Wiedergeburt betrifft, so ist mit der Durchschauung der Persönlichkeit als restloses Wirken die Einsicht in die anfangslose Reihe der früheren Daseinsformen ohne weiteres mitgegeben. Damit ist aber nicht gesagt, daß bei der Erreichung des Zieles auch ohne weiteres die Erkenntnis der früheren Daseinsformen nach Inhalt und Örtlichkeit mitgegeben ist. Es gibt in den buddhistischen Texten Stellen, die ausdrücklich sagen, daß die Fähigkeit der Rückerinnerung an die konkreten Inhalte der früheren Daseinsformen nicht notwendig mit der Erreichung des Zieles verbunden sein müsse. Das ist etwa so, um bei dem anfangs gegebenen Vergleich zu bleiben, als ob man Honig ißt, ohne zu wissen, aus welchen Blüten er stammt.

Bücher

Vom Werden des neuen Arztes, von Dr. med. M. Bircher-Benner. Wilhelm Heyne Verlag, Dresden, 6.—9. Tausend, 1938. 200 Seiten, kartoniert 4,— RM., Leinen 4,80 RM.

Der große Bahnbrecher auf dem Gebiet der Ernährungsforschung stellt in diesem Buch, das durchaus nicht nur für Ärzte bestimmt ist, seinen Entwicklungsgang dar. Man könnte den „neuen Arzt“, dessen Bild er hier entwirft, auch den „totalen Arzt“ nennen. Dessen Wirkungsfeld umfaßt die Gesamtpersönlichkeit des kranken und gesunden Menschen in körperlicher und geistiger Hinsicht. Zusammenfassend sagt der Verfasser darüber: „Weil die Ernährungstherapie ganz besonders im argen lag, trat ... in meiner Schilderung die Frage der Heilernährung in den Vordergrund. Sie ist von großem Ernst, aber nicht ernster als alle andern Fragen der Lebensordnung. In schlechter Luft leben, sein Hautleben erdrosseln, seinen Körper verzärteln und verwöhnen, ein Nachtleben führen statt früh zu Bett und früh heraus, sich Suchten hingeben, die animalischen Triebe unbeherrscht walten lassen, die Seele der Meisterlosigkeit überlassen, die Erlebnisse nicht verarbeiten, die Bewußtseinskräfte nicht üben, — alle die Unordnungen erzeugen Unheil, Krankheit, Leiden und Untergang. Auch hier wartet des neuen Arztes ein großes Feld heilender und schützender Tätigkeit. Eine schwere Aufgabe, vor der man nur zu leicht kapitulieren möchte, denn sie bedeutet Kampf mit schlechten Gewohnheiten, mit verborgenen Sklavenketten, kurz gesagt, die Überwindung des Menschen“ (S. 182). Die Erkenntnisse und Anregungen des vor einiger Zeit verstorbenen Verfassers haben seit vielen Jahren bei Tausenden von Menschen Widerhall und Verständnis gefunden, einstweilen aber stehen die vielen übrigen Millionen ihnen blind oder ablehnend gegenüber. B. hat recht, wenn er sagt, daß die Zukunft der Menschheit und speziell Europas davon abhänge, daß die Menschen sich von den alten üblen Gewohnheiten in der Lebensweise abwenden und der „Ordnungstherapie“ folgen. Es ist selbstverständlich, daß B. sich auch mit den wichtigsten Religionen und Weltanschauungen bekanntgemacht hat, daß er auch den Buddhismus kennt. Hier hat ihm allerdings seine grundsätzliche Stellung zum Leben als selbstverständlichem Wert Grenzen gesetzt. Über den Begriff des Transzendenten im Sinne der Glaubensreligionen ist er nicht hinausgekommen. Abgesehen davon aber ist seine Persönlichkeit eine der bedeutendsten unserer Zeit, und es ist zu wünschen, daß seine Anregungen bei recht vielen Menschen günstigen Boden finden mögen. Dazu kann dieses Buch wesentlich beitragen.

Schriftwalter und Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden)